

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”

БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ



Клара Асенова Тонева

**ДОКТРИНАЛНОТО ПРОТИВОБОРСТВО МЕЖДУ
ХРИСТИЯНСТВОТО И ИСЛЯМА**
(според Ерес 101^{-ва} на св. Йоан Дамаскин)

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на научна степен
„доктор на науките“

професионално направление 2.4. „Религия и Теология”

София, 2022

СЪДЪРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| I. Увод | 3 |
| I.1. Обща характеристика на дисертационното съчинение | 3 |
| I.2 Актуалност на изследването | 6 |
| I.3 Обект, предмет, използвана методология, хронологическа рамка, цел и задачи на изследването | 6 |
| I.4. Състояние на изследването | 9 |
| I.5 Структура на изследването | 16 |
| II. Изложение..... | 17 |
| II.1 Ислямът: поява и идейно-доктринално оформяне | 17 |
| II.2. Християнство и ислям: духовно-исторически контекст на взаимодействието | 17 |
| II.3. Таухид срещу християнската триадология | 18 |
| II.4. Слава и сила на Кръста Христов | 19 |
| II.5. Общение в любов или общностна солидарност | 19 |
| II.6. Спасение или сполука: две различни антропологии | 20 |
| II.7. Любовта никога не отпада | 21 |
| III. Бележки и насоченост на текста..... | 22 |
| IV. Заключение..... | 23 |
| V. Научни приноси | 31 |
| VI. Публикации по темата на дисертацията..... | 32 |

Дисертационният труд „Доктриналното противоборство между християнството и исляма (според Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин) съдържа 453 страници; състои се от Предговор, Увод, седем глави (с изводи след всяка глава), Заключение, Списък на съкращенията и Използвана литература.

I. Увод

Определянето на човешкото поведение според установените от религията нравствени ценности, както и поставянето на граници, може би ще смути или провокира съвременния човек, особено ако той няма отношение към вярата. Не е ли обратното, т.е. ако се твърди, че граници няма, дали това не означава, че се пренебрегва миналото, че настоящето не се оценява реалистично и че се изгражда бъдеще, което е илюзорно?

Границите се свързват с различията, като въпросът за границите е сериозен изследователски проблем, който веднъж е пренебрегван, а друг път е смятан за част от „колониалния разум“. Границите са определяни по много начини – „формализация на различieto“ (Фр. Барт), „херменевтичен ключ“ (Г. Динева), „пространства на идентичност“ (С. Евстатиев) и др. и макар да са пропускливи, по своему границите са устойчиви и насочващи социалния живот.¹

Ако мълчанието за „вътрешното“ на другия някога е било свързвано с мирното съжителство, а разговорът за религиозните му вярвания е бил възприеман като преминаване на границите от външните, като нахлуване в пространството на „вътрешното и святото“, то нима междурелигиозната култура на мълчанието днес, т.е. „мълчанието за религиозната тайна на другия“ (по думите на М. Гьоргевич),² не слага свои си граници?

I.1. Обща характеристика на дисертационното съчинение

Дали могат християните и мюсюлманите да запазят религиозната и културната си идентичност и редом с това да живеят съвместно; предполага ли съжителството поставяне на граници в областта на вярата; как да се решават социалните проблеми при съобразяване с религиозните граници; толкова непристъпна ли е границата между християнството и исляма, че да обезсмисля наличните общи елементи; дали вслушването в

¹ Вж. повече у Евстатиев, С. *Салафизмът в Близкия Изток и границите на вярата*, София, 2018, 43–46.

² Гьоргевич, М. „Християнско-ислямският диалог във Византийското културно пространство – опит, предизвикателства и перспективи“, *Християнство и култура*, 1 (2012), с. 119.

думите на другия, сериозното отношение към религиозните му убеждения и към ценностните му представи не води до престъпване на границите, а оттук – до проникване в неговия свят и до промяна в собственото поведение; допустимо ли е съвместяването на подобна емпатия с вярата – ще ѝ навреди ли или ще я укрепи; оправдано ли е да се премахват границите чрез твърдението, че всички религии са пътища към спасение; преодолимо ли е отчуждението към исляма, изпитвано от някои християни, а обратното...?³

Отношенията християнство-ислям имат дълга история, в която дебатът и диалогът са в пряка зависимост и в различно съотношение: дебатът е изразяване на мнение и готовност за противопоставяне, диалогът – опит за постигане на разбирателство. „При дебата, пише Й. Пеев, това е обмен със сблъсък, когато различията изпъкват и надделява стремежът да бъде оборен другият, което неминуемо води до противопоставяне. Диалогът е обмен в търсене на взаимност, когато има стремеж различията да бъдат преодолени...“⁴

Като част от дискусията за различията, дебатът е начин за откровен богословски диалог. Резултатите се определят от подбора на изследваните теми: ако в центъра се постави общото между християнството и исляма, тогава очакван резултат може да бъде взаимното опознаване, както и осмислянето на опита на другия чрез личния религиозен опит. Ако в центъра се поставят доктриналните различия, тогава един от възможните резултати е преодоляването на митовете и на фанатизма, които в голяма степен са подбудени от неправилното възприемане на различията.

Изследователите очертават (в общ план) пет периода в 14-вековните отношения между християнството и исляма: първият се отнася към арабо-мюсюлманските завоевания, чрез които Близкият Изток и Северна Африка стават част от „Дома на исляма“; вторият период се свързва с Кръстоносните походи;

³ Стаматова, К. „Една православна позиция за отношението към нехристиянските религии“, *Религии в Европа и бъдещето на православието*, София, 2006, 61-62.

⁴ Пеев, Й. „Отношенията християнство-ислям: дебат и диалог“, *Християнството и нехристиянските религии* (съст. и прев. И. Мерджанова), Силистра, 2003, с. 178.

третият с настъпването на Османлиите към Източна и Централна Европа (XIV-XVIII век); четвъртият с европейската колониална експанзия (XIX-XX век), а петият период – с постигането на държавна независимост от мюсюлманските държави през изминалия век.⁵

Научният интерес към мюсюлманската религия в Европа е пряко обвързан с християнската теология, като източното и западното християнство вървят по свои пътища към опознаването на исляма. Богословските полемики с мюсюлманите се водят предимно от източните християни, а в латинския Запад вниманието към исляма се засилва след края на кръстоносните походи, макар че началото му е доста преди това. Предвид че в докторската дисертация обект на изследване е доктриналното противоборство между християнството и исляма (според Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин), то историческото взаимодействие между „исляма“ и „Запада“ няма да бъде разглеждано.⁶

Настоящият текст очертава доктриналните различия по границата християнство-ислям през един важен за православната и въобще за християнската патристична традиция топос – творчеството на св. Йоан Дамаскин. Всъщност творчеството на светителя е отговор на случващото се през онази епоха – време на преломни поврати в историята на Източното Средиземноморие и в региона, а и в самата Византия, и е в съответствие с културните и духовните изисквания на времето тогава. Текстовете на св. Йоан Дамаскин, които са свързани с исляма, са четири, като 101-ва глава (измаилтяните) от „За ересите“ е първи опит за полемика с исляма от християнски ъгъл и е единственият труд, за който със сигурност се приема, че авторството е на св. Йоан Дамаскин.

За светителя религията на Мохамед е християнска ерес, което има своите исторически основания и обяснения: в понятията

⁵ Пак там, с. 179.

⁶ По този въпрос вж. подробно у Евстатиев, С. *Религия и политика в арабския свят. Ислямът в обществото*, София, 2012, 48–82; авторът проследява и анализира специализираните научни дискусии и публичните дебати около ориентализма и антиориентализма, които са свързани с взаимодействието между исляма и Запада. Според С. Евстатиев „Споровете, противоречията и последиците от тях показват, че е налице усещането за драматична, а понякога и болезнена обвързаност между цивилизациите на мюсюлманския Близък изток и Западния свят.“ (с. 82).

система на св. Йоан Дамаскин терминът „ерес“ е имал широко значение и е бил прилаган както към различни религиозни учения, така и към различни школи от елинско-елинистичната философска традиция. На второ място, ислямската богословска доктрина по това време все още е в зачатък, а богословската наука в границите на самия ислям – все още не е изградена.

I.2 Актуалност на изследването

Мотивацията във връзка с избора на темата е в няколко аспекта: присъствието на исляма не само в България, но и в Европа⁷ е било и ще бъде актуално предизвикателство от идеен и духовен характер. Едва ли е необходимо да се аргументира нуждата от богословски изследвания, които да подпомагат разбирането на исляма. Различията в историята, учението и култовата практика на християнството и исляма трябва да бъдат предмет на богословски анализ; тук е и предизвикателството пред богословите – без да отстъпват от вярата си, да постигат такова взаимодействие, което да дава необходимите знания един за друг.

Не само в Близкия изток, но и в публичното пространство на много държави, ислямът се противопоставя на основните принципи на либералния секуларизъм и на теорията на развитието, според която модернизацията предполага задължителна секуларизация и озападняване на обществения живот. Ислямът обаче се превръща в „модел на обществото, в култура и цивилизация“;⁸ много преди „западните“ усилия за неговото принудително цивилизоване.

I.3 Обект, предмет, използвана методология, хронологическа рамка, цел и задачи на изследването

Обект на изследването е доктриналното противоборство между християнството и исляма; *предмет* – конкретно Ерес 101-

⁷ Трудно е да се посочи точния брой на мюсюлманите, населяващи Европа, но общото наблюдение е, че той категорично нараства. В демографски аспект две са основните причини – високата раждаемост и имиграцията; според демографите през 2020 г. мюсюлманите са около десет процента от населението на Европа. (Вж. Тонева, К. *Секуларизираната религиозност*, София, 2018, с. 106).

⁸ Hudson, M. „Islam and Political Development“, *Islam and Development*, Siracuse, 1980, p. 23.

ва на св. Йоан Дамаскин чрез разграничаване в съдържанието ѝ на базисните проблемно-изследователски ядра.

Работна хипотеза: в своето формиране и постепенно развитие, ислямското теоретично богословие е захранвано от диспута с християнството; главната задача е защитата на исляма, като целите са три: изграждане на ислямска религиозна идентичност; валидизиране на исляма; личността на Мохамед е средството, чрез което се заявява претенцията, че ислямът е притежателят на абсолютната истина.

Методите, с които се борави, са: историческият, историко-критическият, апологетичният, методът на аналогията, сравнителният, методът на обобщаването и светоотеческият анализ. Съвместяването на историко-критични и богословско-систематични методи и подходи цели: от една страна, да очертае сходствата и различията между доктрините на двете монотеистични религии, чрез проследяване на богословската дискусия в продължение на векове, а от втора, да разкрие православната богословско-догматическа рефлексия върху исляма като религия.

Проблемът за доктриналното противоборство *хронологически* е рамкиран предимно във времето на първия етап на литературно противоборство между източното християнство и исляма, продължаващ от средата на седми до средата на девети век; в контекста на различни изследователски проблеми обаче, се оглеждат и други ключови периоди от историята на исляма и историята на отношенията между двете религии.

Темата *не е разработвана* в българската богословска наука, с изключение на посочените по-долу една студия и три статии:

Тонева, К. „Ерес 101 на св. Йоан Дамаскин: доктринални различия между християнството и исляма в съпоставителен план“, *Богословска мисъл*, 2 (2020);

Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“, *Ориенталия*, г. III, 1 (2007);

Великов, Ю. „Свети Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“, *Мултикултурният човек. Сборник в чест на проф. д.и.н Камен Гаренов*, т. I, София, 2016;

Кънев, З. „Ерес 101 книга За ересите на св. Йоан Дамаскин и кораничните аргументи срещу иконопочитанието“, *Богословска мисъл*, 2 (2020).

Проследяването и анализът на доктриналното противоборство между християнството и исляма (според Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин) като *основна цел* на дисертационното съчинение ще бъде осъществено чрез анализ на изворовия материал. По отношение на исляма – примери от класическата арабска поезия, текстове от Корана, коментари към него, както и подбрани хадиси; по отношение на християнството – чрез библейския текст, светоотеческата литература (водещо е творчеството на св. Йоан Дамаскин) и оросите на някои от Вселенските събори. Целта е, от една страна, да се открият доктриналните различия между двете монотеистични религии, от втора – да се проследи богословската дискусия по темата още от времето на св. Йоан Дамаскин, и от трета – да се даде православната богословско-догматическа рефлексия върху религиозната доктрина на исляма.

Задачите, които се определят от целта, са: първата е свързана с откриването и анализ на конкретни коранични текстове, които са пряко или косвено свързани с проблемните ядра, така както те са разгърнати в отделните глави; втората задача е да се изследва как същите проблемно-изследователски ядра са интерпретирани от мюсюлманското богословие, и да се разбере каква е целта на направената интерпретация?; третата задача е във връзка с традиционния научен метод и се изразява в приемственост или – не, на базисните автори възгледи с тези на други изследователи, работили върху проблематиката. Изполваната тук православна методология включва два подхода: сравнително-аналитичният, чрез който се извеждат установените различия между християнското и ислямското осмисляне на отделните богословски дялове (напр. учението за Бога, за личността на Иисус Христос, учението за Бог Дух Свети, за човека и неговото назначение, разбирането за общност, нравствеността, есхатологията и др.), и сравнително-критичният, чрез който от християнска позиция с необходимите аргументи, се оспорват ислямските възгледи; четвъртата задача е обусловена от

спецификите в двете религии, особено в контекста на диалога; спецификите ще бъдат изведени през православния догматически апарат, особено що се касае до двусмислените понятия, които съществуват едновременно в двете религии и които засягат базисно различни интуиции на двата контекста (напр. трансцендентност, иманентност, благодат, Божи образ, грях, закон и дар, общност, спасение и др.).

I.4. Състояние на изследването

Въпросът за близостта на исляма с юдаизма и контраста му с християнството, е познат на изследователите (напр. S. Hasr, M. Hodson, P. Crone, C. Brown и др.)⁹; в настоящия дисертационен труд той ще бъде анализиран в опит да се докаже, че използването на Евангелието при изграждането на ислямския дискурс за християнството има две цели: формирането на ислямската религиозна идентичност и стремеж на мюсюлманските автори да положат своята вяра в монотеистичната история на спасението. Ще бъде направено сравнение на взаимно отправените критики между последователите и теолозите на двете религии в първите векове след появата на исляма, за да се разбере в какво се изразява доктриналното им противоборство.

По отношение *състоянието на изследването*, то използваните източници са разнообразни, като изборът е обусловен от спецификите на поставените задачи. За сравнителния анализ от изключителна важност са:

Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, (прев. Ат. Атанасов, под редакцията на Ив. Христов и Св. Риболов), Т. I, София, 2014;

Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, (прев. Ат. Атанасов, под редакцията на Ив. Христов и Св. Риболов, Том II, Точно изложение на православната вяра, София, 2019;

⁹ Hasr, S. „Comments on a Few Theological Issues in the Islamic – Christian Dialogue“, *Christian-Muslim Encounters*, University Press of Florida, 1955; Handson, M. „A Comparison of Islam and Christianity as Framework for Religious Life“, *Diogenes* 32 (1960); Crone, P. „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980); Brown, C. „Islam, Judaism and Christianity in Comparative Perspective“, *Religion and State*, Columbia University Press, New York, 2000, 19–30 (изследването на К. Браун е преведено на български език: Браун, К. „Ислямът, юдаизмът и християнството в сравнителна перспектива“, *Християнството и нехристиянските религии*, Силистра, 2003, 161–178).

Св. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, (прев. Ат. Атанасов, под редакцията на Ив. Христов и Св. Риболов), Том III, Точно изложение на православната вяра, София, 2021.

Редом с приведените по-горе една студия и три статии, които са пряко свързани с темата на дисертационния труд, има и други православни автори, които са насочвали вниманието си или общо към исляма (поява, етапи на развитие, основател, основни верови представи, практика и др.) или към определени страни от ислямската доктрина и култ. Такива са еп. Никодим, Цв. Христов, еп. Ан. Янулатос, прот. Й. Майендорф, Г. Пападимитриу, Д. Папандреу, прот. Ал. Мен, Л. Милин, Ю. Максимов, К. Янакиев, С. Симич, Р. Попов, Св. Риболов, П. Павлов, См. Марков, Ю. Великов.

По-важни техни изследвания, които намериха място в докторската дисертация, са: Янулатос, Ан. *Ислам*, Београд, 2005; Янулатос, Ан. „Разбирайки православието: как да различим мисията от прозелитизма“, *Християнството и нехристиянските религии*, Силистра, 2003; Янулатос, Ан. „Диалогът с исляма от православна гледна точка“, *Православието и глобализацията*, Силистра, 2005; Майендорф, Й. „Византийски представи за исляма“, *Богословска мисъл*, 2 (2002); Максимов, Ю. В. „Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе“, *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)*“, Москва, 2006; Шон, Д. „Св. Йоан Дамаскин и неговият принос към средновековния спор за „правилната религия““, *Богословска мисъл*, 2 (2020); Риболов, Св. „Мястото на исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин“, *Ориенталия*, г. III, 1 (2007); Марков, См. „Срещата на исляма с Византия“, *Християнство и култура*, 1 (2012); Великов, Ю. „Свети Йоан Дамаскин, Теодор Абу Кура и ранният ислям“, *Мултикултурният човек. Сборник в чест на проф. д.и.н Камен Гаренов*, Т. I, София, 2016.

Използвани са изследвания и на западноевропейски арабисти и историци като У. М. Уот, П. Кроун, Ф. Дени, А. Корбен, Л. Масиньон, Иг. Голдциер, С. Наср, Р. Бел, Г. Йейнбол, Й. Шахт, С. Балич, Д. Кер, М. Кук, Д. Макдоналд, Р. Никълсън, Т. Изуцу, С.

Брокелман, Д. Браун, Г. Грюнебаум, М. Ходжсън, К. Армстронг, Д. Сурдел, А. Масе и други.

За формиране на авторовата позиция спомогна руската арабистична традиция (Иг. Крачковски, И. Филщински, Р. Грязневич, С. Прозоров, А. Журавский, А. Резван, Д. В. Ермаков, Л. И. Климович, М. Б. Пиотровский), както и българската чрез изследванията на Цв. Теофанов, Й. Пеев, П. Павлович, С. Евстатиев, Д. Михайлов, В. Белев, К. Величкова и М. Малинова.

Във връзка с изграждането на православно-апологетичния отговор бяха полезни изследванията на прот. Й. Майендорф, прот. Г. Флоровски, прот. Й. Романидис, прот. Ал. Шмеман, Вл. Лоски, Хр. Янарас, Н. Афанасиев, преп. И. Попович, архим. Софроний (Сахаров), Й. Зизиулас, А. Карташев, Ам. Радович, архим. Евтимий (Сапунджиев), Б. Маринов, Д. Пенев, Ив. Панчовски, Б. Пиперов, Ив. Марковски, Т. Коев, Н. Шиваров, Сл. Вълчанов, Д. Киров, Ив. Желев, А. Хубанчев, Ив. Христов и други.

Относно *първа глава*, която проследява появата и идейно доктриналното оформяне на исляма, от значение са трудовете на Т. Изуцо, П. Кроун, У. М. Уот, както и на българския арабист Цв. Теофанов (Izutsu, *T. God and men in the Koran*, Pakistan, 2005, Crone, *P. Meccan trade and the rise of Islam*. Prinseton University Prees. 1987, Watt, *W. M. Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, Watt, *W. M. Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, Теофанов, Цв. *Арабската средновековна култура: от езичеството към исляма*, София, 2004).

В своята монография Тошихико Изуцо прави концептуално-семантичен анализ на термина „ислям“, което е от значение тъй като терминът е превеждан главно като „подчинение“ и „покорство“; според Т. Изуцо „ислям“ означава не толкова „подчинение на Аллах, колкото „сдържаност и смирение“, „отдаване на Аллах“, „праведност и правдивост в отношението към него“.

Патриша Кроун е изследователката, която първа критикува и оборва установената от Уилям М. Уот (неин учител) и др. учени теза относно причините за появата на исляма. В своята монография П. Кроун доказва, че няма причинно-следствена

зависимост между промяната на общественно-икономическата картина в Мека и зараждането на новата религия.

Българският арабист Цветан Теофанов извежда поезията като важен извор за разбирането на обществения и политическия живот в предислямска Арабия: поетът е носител на знание с важна роля в публичния живот, а поезията има универсални функции в древността, които са вградени в основите на новата религия. В монографията си Цв. Теофанов проследява превръщането на бедуинския лиричен епос в модел както при тълкуването на кораничните текстове, така и при налагането на арабските словесни традиции в границите на новата теократична държава.

За *втора глава*, която е свързана с юдео-християнската традиция и исляма, освен посочените по-горе православни автори, от полза бяха: Crone, P. „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980); Пеев, Й. „Вторият Ватикански събор и повратът в отношенията християнство-ислям“, *Арабистика и ислямознание. Том II. Студии по случай 60 – годишнината на доц. д.ф.н. Пенка Самсарева*, София, 2003; Пеев, Й. „Отношенията християнство-ислям: дебат и диалог.“ *Християнството и нехристиянските религии*, Силистра, 2003; Евстатиев, С. „Исторически основания за отношенията между християни и мюсюлмани“, *Християнство и ислям. Основи на религиозната толерантност*, София, 2007; Стаматова, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на историческата памет““, *Духовна култура*, 2 (2004); Стаматова, К. „Ислямът и неговият изначален юдейски избор“, *Духовна култура*, 12 (2003); Crone, P. „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980); Brown, D. *The Cross of the Messiah. Christianity and Islam*, London, 1969; Sweetman, J. „Islam and Christian Theology“, *A Study of the interpretation of Theological Ideas in the Two Religions* (part 2, vol. 1), London: Litter worth Press, 1947. Предвид че съдържанието на Корана е обвързано с юдео-християнската традиция, то посочените изследователи анализират материала главно чрез рационално-аналитичния подход (присъщ е за европейските ориенталисти) като

установяват: преобладаващо поетично-синтетичен изказ, непоследователност в изложението, липса на конкретни детайли и историческа датировка.

За *третата глава* от значение са две студии на П. Павлович „Зараждането на монотеизма в земите на Арабия и представата за отношението между човека и Бога“, *История и култура на древна Арабия*, София, 2001; „Първото откровение на пророка Мухаммад: зараждане и историческа динамика на наратива през периода VIII-IX век“, *Ориенталия*, 1 (2009). П. Павлович изследва историческия развой на наратива относно първото откровение на Мохамед, както и промените в различните версии; според арабиста преди появата на писмено установените предания е имало кратки разкази, които по-нататък са включвани в общ текст; в процеса на обединяването се е достигнало до разграничение между отделните предания, като всеки от компилаторите е изразявал различни предпочитания и ги е редактирал по своя преценка.

По отношение на апологетичната част, разкриваща отговора на християнството, насочващи за авторовите наблюдения и изводи бяха: Милин, Л. *Научно оправдање религије. Апологетика. Књига 5. Натприродно откривена религија*, Шид, 1993, Архим. Евтимий (Сапунджиев). „Естествено развитие и богооткровена свръхестествена помощ (във връзка с методологията на историята на религиите)“, *ГСУ БФ*, Т. VII (1930), Архим. Евтимий (Сапунджиев). *Потребност от Откровение*, София, 1931, Коев, Т. „Божественото Откровение“, *Духовна култура*, 12 (1995). Архим. Евтимий (Сапунджиев), прот. Лазар Милин и Тотю Коев извеждат критериите за истинността на определена религия, като разглеждат отличителните признаци на свръхестественото Божествено откровение.

В *четвърта глава* „Слава и сила на Кръста Христов“ във връзка с правилното разбиране на историята, е ценна монографията на православния библист Емил Трайчев *История на епохата на Новия Завет*, София, 2012. Авторът доказва, че правилното разбиране на историята е възможно единствено чрез библиейското Откровение: в историята на епохата на Новия Завет

действено пребивава не мъртвият бог на идолите и философските принципи, а библейският, истинен Бог.

Сред авторите, които са разглеждали темата за Иисус Христос в исляма, са G. Anawati, L. Bachmann, S. Balic, M. Bauschke, R. Bell, E. Bishop, A. Braddock, M. Brugsch, K. Cragg, A. Deedam, M. Forward, W. Höpfner, D. Kerr, K. Kuschel, O. Leirvik, D. MacDonald, G. Parrinder, W. Phipps, M. Pörksen, N. Robinson, R. Robson, V. Taylor, D. Wismer, A. Журавский, С. Симич, Р. Попов и А. Раух. В част от изследванията личността на Иисус Христос се разглежда в контекста на междурелигиозния диалог (т.е. христологията като основа за диалог); други акцентират главно върху образа Му в Корана; трети надценяват ролята на Иисус Христос в кораничния текст, а някои в стремежа си за модерно тълкуване на исляма представят Иисус Христос като значим представител на етиката (т.е. етически подход към христологията), изправяйки Го срещу сляпото подражание в исляма (таклиид).

Вторият параграф на главата е опит за по-пълно обгръщане на ислямската представа за Иисус Христос чрез разкриване на ислямските аргументи и осъществяване на съпоставителен анализ с християнството. Тук бяха съдържателно обогатени и надградени данните в монографията на Клара Стаматова *Ислямската представа за Иисус Христос*, София, 2011. Изследването на пастор Тимъти Джорд *Is the Father of Jesus the God of Muhammad?* Michigan: Zondervan, 2002, както и една монография и две статии на Емил Трайчев (*Новозаветна хронология, Част I. Хронологични податки в евангелските вестии за живота на Иисус Христос*, София, 2018, Трайчев, Ем. „Произходът на концепцията за Логоса“, *Духовна култура*, 3 (1999), „Юдейският календар и датата на Христовата кръстна смърт“, *Духовна култура*, 4 (1994)), също подпомогнаха сравнителното разглеждане на евангелския и кораничния разказ за раждането на Иисус Христос.

Относно *пета глава*, озаглавена „Общение в любов или общностна солидарност“, от значение е монографията на Мариян Стоядинов (*Божията благодат*, В. Търново, 2007), в която

авторът подчертава различието между същност и енергия, което е в основата на православното учение за благодатта; тя винаги е давана по благоволението на Бог Отец поради изкупителното дело Христово и бива осъществявана от Бог Дух Свети.

Във връзка с представянето на ислямското разбиране за общност от значение са изследванията на: Левин, З. *Развитие арабской общественной мысли 1917-1945*, Москва, 1979; Simić, S. „Islam as an ideology“, *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Research on Religion*, Novi Sad, Vol. XIII, N 23 (2015) Hudson, M. „Islam and Political Development“, *Islam and Development*, Siracuse, 1980; Lewis, B. *Islam and the West*, Oxford, 1993. Авторите, които се основават на кораничния текст и на историята на исляма, изразяват различни позиции относно същността и съдържанието на уммата.

По отношение на *шеста глава*: „Спасение или сполука: две различни антропологии“ базисни относно исляма са две студии на П. Павлович („Космогонични и есхатологични представи в епохата на джахилията“, *Арабистика и ислямознание*, София, 2001; „Съдбата в представите на джахилията и исляма“, *История и култура на древна Арабия*, София, 2001), в които арабистът доказва, че ислямската антропология е пряко обвързана с изграждането на историческо самосъзнание: главната цел е да се премахне цикличността на езическото митологично съзнание, като то вече бива разполагано между творението и Съдния ден.

Относно праведността в християнството насочващи са две студии на Иван Панчовски („Божи промисъл и нравствена свобода“, *ГДА*, Т.V, (XXXI), 2 (1955-56); „Вина и изкупление“, *ГДА*, 6 (1956–1957), както и монографията на Димитър Киров *Въведение в християнската антропология. За богообразността на човека*, София, 1996. Богословите извеждат теоцентричния характер на християнската антропология; учението за човека се изгражда по трансцендентно-иманентен път: като се основава на триадологията и на хринологията, то разглежда същността на човека в единната му природа и в многообразието на сътворени личности. От чуждоезичните съчинения полезно е изследването на Т. Andrae (*Mohammad, the Man and his Faith*, New York –

Evanston, 1960), в което авторът разглежда личността на Мохамед като образец и пример за мюсюлманите.

За изложението в *седма глава* от значение са следните статии: Евстатиев, С. „Толерантността в контекста на доктриналния дебат и диалог между християнството и исляма“, *Християнство и ислям. Основи на религиозната толерантност*, София, 2007; Стаматова, К. „Библейски основания на междурелигиозния диалог. Православно-догматичен анализ“, *Библия, култура, диалог*, Т. I, София, 2009; Джорджевич, М. „Източнохристиянската перспектива“, *Толерантност и религиозни принципи*, Силистра, 2005; Lewis, B. *Islam and the West*, Oxford, 1993; Peters, R. *Jihad in Classical and Modern Islam*, New York, 1996; Simić, S. „Islam as an ideology“, *Religion and Tolerance. Journal of the Center for Empirical Research on Religion*, Novi Sad, Vol. XIII, N 23 (2015). Авторите застъпват полярни (в някои отношения) възгледи, полезността е в обрисуването на по-пълна картина относно пречките и възможностите за провеждане на диалога „християнство-ислям“.

I.5 Структура на изследването

Докторската дисертация съдържа Предговор, Увод, седем глави (с изводи след всяка от тях), Заключение, Списък на съкращенията и Използвана литература. Обемът е 453 страници, броят на използваните източници е 778; броят на бележките в научно-критичния апарат – 1111.

II. Изложение

II.1 Ислямът: поява и идейно-доктринално оформяне

Първа глава начева с проследяване на противоборството между езическия светоглед и новопоявилата се религия чрез разглеждането на две основни понятия – „джахилия“ и „ислям“. Ако с първото се обозначава предислямското време в историята на арабите, то въпросът е: защо съвременното номинално значение на „джахл“ главно като невежество, като време на незнание за Аллах е водещо?; какво е значението, което мюсюлманските богослови влагат в понятието „ислям“ и защо е натоварено с богато терминологично съдържание?

Подчертана е ролята на Мохамед, така както е описана в Корана, разгледани са и някои от историческите свидетелства за него. Тук важните въпроси са: има ли привнасяне към историческите данни от страна на религиозната традиция; открива ли се намеса при описването на реалните събития, както и украсяване на живота на Мохамед с легенди? Ако отговорът е положителен, тогава, дали целта не е да бъде затвърдена неговата богоизбраност?

II.2. Християнство и ислям: духовно-исторически контекст на взаимодействието

Във *втора глава* е проследен духовно-историческият контекст на взаимодействието между християнството и исляма. Новата религия твърди, че възстановява монотеизма, изповядван от Авраам и заявява универсалистичната си претенция като аргументира своята идентичност и валидност чрез пророчеството. Съдържанието на Корана, което е обвързано с юдео-християнската традиция, ще бъде изследвано чрез три подхода: ислямския, рационално-аналитичния и православно-богословския. Християнският материал, който е наличен в Корана, е свързан с теми, породени от християнските спорове тогава. Има ли в кораничния текст основания, които да подсказват за близостта на исляма с някои от християнските ереси? Отговорът на поставения изследователски проблем налага

разглеждането на определени коранични стихове, чрез което да се потвърди или отхвърли това предположение.

По какъв начин мюсюлманските автори използват Евангелието, и какви са главните им цели, е от важно значение, защото това е в пряка връзка с формирането на ислямската религиозна идентичност и с валидизирането на исляма като цяло; от друга страна, от значение е и през какви етапи преминава теоретичният подход на византийците към исляма и какъв е подходът: екстремен или умерен?

II.3. Таухид срещу християнската триадология

Трета глава е важно разгръщане на темата, предвид че надгражда работата в един съществен въпрос – този за откровението. Това е централна тема за диалога между християни и мюсюлмани, тъй като от нея се определя представата за историята и за намесата на Бога в нея. Главата започва с изследване на противоборството между ислямския сакрален авторитаризъм и езическия сакрален егалитаризъм. Това е необходимо защото в полето на този сблъсък се съдържа и отговорът на въпроса: защо ислямът отхвърля истината за Светата Троица?

За св. Йоан Дамаскин съществените въпроси към исляма са два: дали е богооткровена религия и дали Мохамед е пророк? Православният отговор е отрицателен, а аргументите, които се разглеждат, са в следната насока: ако се приеме, че Мохамед е пророк, тогава старозаветните месиански пророчества, за които сам той признава, че са Божие откровение, не са верни, тъй като не се отнасят за него; ако са верни, понеже произходът им е от Бога, но не могат да бъдат отнесени към Мохамед, тогава защо той да е обещаният Божи пратеник? Ще бъде обсъдено и дали Мохамед отговаря на условията, които са необходими, за да се потвърди истинността на откровението; има ли Мохамед небесно потвърждение, че прокламираната от него религия е откровение от Бога; защо след т.нар. „първо откровение“ се появяват предания за чудесата и вълшебствата, които се случват с Мохамед, и дали целта им е прагматична; защо личната

богоизбраност на Мохамед преминава на заден план; това с цел да се изведе божествения характер на исляма ли е и др.

Св. Йоан Дамаскин изповядва църковното учение за троичния Бог, като подчертава непостижимостта на троичната тайна. В настоящата глава са представени християнските доводи срещу ислямското възприемане на триадологията като „съдружаване“.

II.4. Слава и сила на Кръста Христов

Четвърта глава е посветена на славата и силата на Кръста Христов. Ако в християнството кенозисът е изразен открито, то, защо в ислямската доктрина няма постулати, които да утвърждават, че Аллах снизхожда в човека, споделяйки неговото страдание, за да може човекът да бъде спасен? Ако за християните Възкресението Христово доказва, че животът побеждава смъртта и че любовта никога не отпада, то, защо няма кръстна смърт според исляма? И още – защо точно в кръстната смърт ислямът открива най-сериозното разграничение с християнството?; защо дори мисълта, че Аллах може да страда със своето творение и да изпита смъртта е недопустима? Дали въпросът за иманентността на Аллах е защитим (макар и частично), но в един по-езотеричен аспект, който се открива в шиизма и в суфизма?

Макар Коранът да приема историчността на Богочовека и макар образът Му да е богато обрисуван, то, каква е целта? Ще бъде направено сравнително разглеждане на евангелските разкази за раждането на Исус Христос със съдържащите се в Корана, което ще изведе базисните прилики и различия. Основна авторова теза е, че кораничната история за раждането на Иса е предадена по начин, който да утвърждава таухид.

II.5. Общение в любов или общностна солидарност

В *пета глава* вниманието е насочено към християнското и съответно към ислямското разбиране за общност.

Еклезиологията се основава и на христологията, и на пневматологията: Църквата е тяло Христово и пълнота на Светия Дух (Еф. 1:23). Ако Църквата е просто съборна общност, само от учениците на Исус Христос, в Негово име, но без Светия Дух, тогава тя би била историческа религиозна общност, но не и тяло

Христово. Светият Дух е, Който прави Църквата животворна общност на верните в Исус Христос.

Светият Дух не е Бог, а е само „дух от Аллах“ – такава е твърдението на исляма. За да се разбере защо се отхвърля божественото достойнство на Бог Дух Свети, е необходимо да се проследи каква е употребата на думата „дух“ в Корана, която във връзка с Исус Христос, е използвана седем пъти, и още – какво (конкретно) се означава с думата „рух“ (дух, душа, дихание), която е употребена на двадесет и едно места в кораничния текст?

След като Църквата е и тяло Христово, и пълнота на Светия Дух, то, какви са характерните черти на общността, която Мохамед изгражда и дали те са обусловени от таухид и свързани с него?

II.6. Спасение или сполука: две различни антропологии

В *шеста глава* се проследяват базисните принципи на християнската антропология, която е теоцентрична, и съответно на ислямската, която е пряко обвързана със създаването на историческото самосъзнание.

Християнската антропология се формира по трансцендентно-иманентен път: като се основава на триадологията и христорологията, тя разглежда същността на човека в единната му природа и в многообразието на сътворени личности. За разлика от християнската, ислямската антропология е в пряка връзка с изграждането на историческото самосъзнание: чрез личността на Адам, като общ и единствен прародител на всички хора, миналото вече се осмисля като единна цялост. Човекът не е сътворен по Божий образ, а важен елемент е опрощаването от Аллах на греха на Адам и Ева: няма никакви последици както по отношение на човека, така и относно цялото творение; човекът няма необходимост от Изкупител и Спасител.

В края на тази глава се разглежда темата за смисъла на човешкия живот и назначението на човека според двете религии. За християнството смисълът на човешкия живот е в следването на Богочовека, но християните не са просто последователи на Исус Христос, те са членове на тялото Христово, и то членове в

същностен смисъл (вж. Еф. 5:30). Тъй като литургичният живот и св. тайнства са неотделими от образа, затова св. Йоан Дамаскин е безусловен в своето твърдение: има ли Боговъплъщение, има и икони, няма ли Боговъплъщение – няма и икони.

За разлика от християнството, ислямът се противопоставя на онтологичността на образа и неговото почитане. Защо ислямът не само отхвърля използването на образа, но отрича и неговата битийност, а оттук – и мястото му в религиозния живот?; това означава ли, че ислямът е не само иконоборски настроен, но е и аниконичен?

II.7. Любовта никога не отпада

Последната *седма глава* е озаглавена „Любовта никога не отпада“. Любовта е и ще остане критерият за добродетелност и нравствено съвършенство, защото от облика на земния живот зависи какъв ще е обликът на отвъдния. В тази насока ислямът определя Съдния ден като показател за земното съществуване на човека: джахилийският фатализъм макар и частично е преодолян чрез насочването на мислите и постъпките на вярващите към деня на съда. Какъв е основният подход, който се използва в Книгата на Аллах, и какви са главните характеристики на ислямското есхатологично учение? – тези са основните въпроси, с които е свързан изследователският интерес в частта за ислямската есхатология.

За християните царството Божие е дошло, идва и ще дойде: то вече е у онези, които изповядват Христовата вяра и живеят според нея; Църквата Христова е проява на Божието царство сред хората, и накрая – Божието царство принадлежи и на бъдещия век.

Последният параграф е посветен на междурелигиозния диалог в контекста на доктриналните различия между двете религии. Въпросите, на които се търси отговор, са: има ли и какви са библейските основания и духовните предпоставки за участие в диалога; какво е неговото съдържателно ядро; има ли и къде са границите му; защо православната мисъл изгражда богословския си подход към междурелигиозния диалог през призмата на триадологията; толерантността само изречена позиция ли е или е

осъзнато и проявено отношение; на какво се основава толерантността; има ли идеална толерантност; какви са перспективите пред християнството и исляма на фона на световната глобализация; диалог или дебат?

III. Бележки и насоченост на текста

Бележки за транскрипцията и позоваването на Библията и Корана. При предаването на термините от арабски или османотурски език се използва практическата транскрипция, като се взема предвид установената в българския език употреба на тези реалии. Това се отнася и за името на основателя на исляма – ще се използва полученото вече гражданственост Мохамед, вместо по-близкото до арабския оригинал Мухаммад (използвано и в превода на Корана на български език). Позоваването на стихове от Корана става чрез посочване на номера на съответната сура (глава), последван от номера на съответния аят (стих-знамение); при цитирането на Свещеното Писание на Стария и Новия Завет са използвани съкращенията на наименованията на библейските книги, установени от Синодалния превод и издание на Библията.

Цитираните текстове на св. Йоан Дамаскин са поставени в курсив; това е авторово решение, целящо да улесни читателя и да се подчертаят мисли, които са важни за изследваната проблематика.

Насоченост на текста. Макар като богословско-систематичен труд докторската дисертация да е в изследователското и методологичното поле на История на религиите, тя включва и други съвременни подходи на сравнителното богословие и сравнителното религиознание. Изследването целенасочено е построено по начин, който да позволи навлизане в дълбинното разбиране на доктриналните различия между християнството и исляма. За незапознатия с културологичните особености на арабския свят е трудно да вникне в логиката на исляма и неговата културна среда. Докторската дисертация е опит за плавно и постепенно навлизане чрез основните догматически темели на Православното богословие (триадология, христорология, еклезиология, пневматология, сотириология, антропология и

есхатология) в баланс с културно-историческото въвеждащо съдържание. В избрания контекст, Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин е входът към тази сравнителна проблематика, отразяваща както реинтерпретацията на православната богословска традиция (с прилежащата богословска рефлексия върху светия отец, който е свидетел на зараждането на исляма), така и в динамиката на надграждане на ислямската религиозна идентичност в по-сетните векове.

Дисертационният труд е полемичен, с подчертано критичен анализ на по-важните доктринални различия по границата християнство-ислям. Адресиран е към читатели с интереси в различни области на хуманитаристиката; в научно-преподавателски план изследването е предназначено за студентите от специалностите „Теология“ и „Религията в Европа“, за студентите от магистърската степен на обучение, както и за учителите по Религия, с цел разширяване и задълбочаване на тяхната квалификация в областта на История на религиите.

IV. Заключение

Съдържанието на кораничния свод разкрива връзка с юдейската традиция, като изследването на текстовия материал чрез три подхода: ислямския, рационално-аналитичния и православно-богословския, изведе следните заключения: първо, според ислямската теза, Коранът не е просто послание към Мохамед, а е откровение на Аллах; второ, рационално-аналитичният подход към старозаветните разкази в Корана разкри, че те са не само цитати, повлияни от други текстове, но и отразяват обществената действителност и религиозните нагласи в Мека (в началото на VII в); трето, православно-богословският поглед установи, че старозаветните разкази, които са налични в Корана, не са предадени последователно, няма историческа датировка, в голямата си част се отличават с поетично-синтетичен изказ, като от значение са не детайлите в хронологическото им развитие, а крайният извод и направеното внушение.

Християнският материал, съдържащ се в Корана, е обвързан с теми, породени от тогавашните християнски спорове. В кораничния текст се съдържат основанията, които потвърждават родството на исляма с християнски ереси: напр. несторианските възгледи (Коран 19:34-35; 5:76-79; 19:16-36; 43:57-59) или някои монофизитски твърдения (Коран 4:171).

Основна тема в Корана е как ислямът да бъде разположен в историята на спасението (спрямо юдейството и християнството) и още – как да бъдат възприемани другите две религии? Водещи въпроси от диспута с християните са тези за Светата Троица и за божественото достойнство на Господ Иисус Христос. С времето защитата на ислямското учение чрез рационални и логически доводи се превръща в една от главните цели на калама. Има и мюсюлмански автори, които се аргументират чрез Библията и като цяло боравят с доводи, които са извън собствената им религиозна традиция. Използването конкретно на Евангелието има две цели: първа, постепенното формиране на ислямска религиозна идентичност и втора – придаването на валидност на исляма чрез поставянето му на определено място в монотеистичната история на спасението. Ислямът признава свещения характер на някои от библейските книги, но като истинна се определя само Книгата на Аллах (Коран 5:44). Твърдението за писанията, които умишлено са изопачени от юдеите и християните, е основата, върху която ислямът изгражда полемиката си с християнството, а личността на Мохамед е средството, чрез което изразява претенцията да бъде носител и притежател на абсолютната истина.

За св. Йоан Дамаскин ислямът е християнска ерес, като въпросите, от които се интересува светителят, са: дали ислямът е богооткровена религия и дали Мохамед е пророк? Християнският отговор е не, като богословските аргументи са следните:

първо, ако се допусне, че Мохамед е пророк, чрез когото Бог изпраща на хората свръхестественото откровение, тогава старозаветните месиански пророчества, за които Мохамед твърди, че са Божие откровение, би трябвало да не са верни, понеже не се отнасят за самия него; ако са верни, предвид че

произходът им е от Бога, но, от втора страна, няма как да бъдат свързани с Мохамед, тогава той не е Божи пратеник;

второ, Мохамед не покрива изискванията, чрез които се потвърждава истинността на свръхестественото откровение;

трето, за исляма щеше да е удобно ако Мохамед беше обдарен с чудотворство, защото така той щеше да е получил и небесното потвърждение, че религията, която прокламира, е свръхестествено откровение от Бога;

четвърто, след т.нар. Първо откровение се появяват предания за чудесата и вълшебствата, които съпътстват Мохамед, като целта е прагматична: ако през езическия период от живота му странните случки, които преживява, трябва да убедят, че той е обикновен човек, който е специално избран за бъдеща мисия, то след първото откровение, чудесното в живота му вече е насочено към общото. Личната богоизбраност на Мохамед преминава на заден план, за да се изведе божествения характер на исляма.

В противоборството между ислямския сакрален авторитаризъм и езическия сакрален егалитаризъм, е отговорът на въпроса: защо ислямът отхвърля истината за Светата Троица?

В своите триадологични разсъждения св. Йоан Дамаскин изповядва църковното учение, че Бог е троичен, като подчертава неизречеността и непостижимостта на троичната тайна. Св. Йоан Дамаскин подчертава ипостасното различие: божествените Лица не са подобни, а са тъждествени по същност. Единството на Божествеността не се съставя от ипостаси, а е в три ипостаси и е три ипостаси, всяка от които обладава пълнотата на божествената същност и съществуване. Помежду си те се различават единствено по своите лични свойства, по отличителното свойство на всяка ипостас.

Християнските аргументи против ислямското възприемане на триадологията като „съдружаване“ са:

първо, църковното учение за троичния Бог има библейски характер;

второ, църковното учение за равенството и единосъщието на трите божествени Лица и различието им според ипостасните им свойства;

трето, произходът на ипостасното съществуване се приписва на Лицето на Бог Отец, а не на общата Божия същност; единачалието е личностно, а не природно.

Осмислянето на историята е възможно само чрез Божественото Откровение, което разкрива християнската представа за света и за човека. За разлика от християнството където кенозисът е изразен открито (Филип. 2:6-8), в исляма няма доктринални постулати, които да заявяват, че Аллах снизхожда в човека, споделяйки неговото страдание, за да може човекът да бъде спасен.

Според св. Йоан Дамаскин целият живот на Иисус Христос е изкупително дело, а Кръстът Христов е кулминацията му.

Няма кръстна смърт – такова е твърдението на исляма; друг човек, който е оприличен на Иса, умира на кръста, а „истинският“ Иса е възнесен от Аллах при него (Коран 4:157). За исляма кръстната смърт е най-сериозната разграничителна линия с християнството. Боговъплъщението подрива и разклаща устоите на монотеизма, защото това според исляма е равносилно на съдружаване с Аллах.

Християните познават Бога в Иисус Христос не само като Го узнават и виждат, а като Го имат, буквално като Го приемат чрез Св. Евхаристия, в което е литургическата тайна на християнството. В това тайнство християнският живот намира пълнота – общността става Църква, тяло Христово, нов народ Божи, храм на Светия Дух.

Св. Йоан Дамаскин обръща специално внимание на думата „дух“ и нейната многозначност: така е наричан Светият Дух, но и Неговите сили или енергии, именувани „духове“; „дух“ е наричан ангелът, дяволът, въздухът, вятърът, душата. Името на третото лице на Светата Троица включва в себе си неотменно предиката „свети“: Свети Дух, Който има битието Си от Отца, но не по пътя на раждането, а по пътя на изхождането. За св. Йоан Дамаскин изхождането на Светия Дух от Бог Отец чрез Бог Син е изхождане от вечност, иманентно-битийно изхождане. Ислямът, за разлика от църковното учение, категорично отхвърля божественото достойнство на Бог Дух Свети; според Корана Той не е третото Лице на Светата Троица, не е Бог.

Еклезиологията се основава и на христологията, и на пневматологията: Църквата е и тяло Христово, и пълнота на Светия Дух (Еф. 1:23). След като първообразът и основата на католичеството на Църквата е единството на божествените Лица (Йоан. 17:21), то католичеството преимуществено се осмисля като цялостност, като вътрешно единство.

Общността, която е изградена от Мохамед, има различен характер. Началото е поставено още през Джахилията когато базисна предпоставка за самоопределянето на човека е родовата му принадлежност, а най-важната етическа норма се изразява чрез чувството за дълг към рода, за достойнство и за чест. Представата за уммата като неповторима, единствена по рода си, самостойна и обединена ислямска общност; постулатът за абсолютната власт на Аллах, и от трета страна – концентрирането на властта в границите на уммата, стават темелите, върху които се изгражда ислямската държавност. Тъй като ислямът утвърждава заключения от пророците завет с Аллах, затова на мюсюлманите било възложено да ръководят и надзирават цялото човечество.

Във връзка с антропологията, то християнската е теоцентрична – учението за човека се изгражда по трансцендентно-иманентен път: основавайки се на триадологията и на христологията, то разглежда същността на човека в единната му природа и в многообразието на сътворените личности. В своите антропологически възгледи Св. Йоан Дамаскин поставя най-високо човешката природа, защото тя е обожествената във и чрез Иисус Христос. При сътворяването на човека Бог му е дал не само битие, но и благодат, облякъл го е в Своята благодат, дал му е право и възможност свободно да пребивава в непрестанно единение с Него. Когато човекът съгрешил, Бог поради любовта си снизхожда към хората, приемайки тяхната немощ и естество, за да ги освободи от тлението и отново да ги направи причастници на Своята Божественост.

За разлика от християнската, ислямската антропология е пряко свързана с изграждането на историческото самосъзнание: чрез личността на Адам миналото започва да се осмисля като единно, а Мохамедовата проповед вече е насочена към цялото човечество.

Така посредством уеднаквяването на предстоящото в историята, всички човеци трябва да се включат в една общност (идеалът за умма), която изповядва една религия – ислям (Коран 21:92).

Ислямската концепция за Аллах и неговото единство има статичен, а не динамичен характер: тя е онтологически ограничена в плана на битието. Историческият преглед на принципа за свободата на човешката воля и съответно – предопределението на човека, разкри отделни насоки, както и частични промени. Като разделя небесните дела, които са атрибути на Аллах, от преходните човешки проблеми, ислямът поставя пред мюсюлманите изискването за деятелност. Макар божествената воля да е неразбираема за тях, те трябва да са настойчиви при следването на целта – или докато я постигнат, или докато разберат, че е непостижима.

Относно смисъла на човешкия живот според Христовото учение, то християните са членове на тялото Христово, и то членове в същностен смисъл (Еф. 5:30). Промяната на човешкото поведение се случва в личностното и активно общение в Църквата; в нея не може да има богослужение без икони, литургичният живот и св. тайнства са дълбоко обвързани с образа, затова и иконата е наричана „богословие в образи“.

Според св. Йоан Дамаскин има ли Боговъплъщение, има и икони, няма ли Боговъплъщение – няма и икони. Тази категоричност не е логически постулат, тя има и библейска, и светоотеческа основа; дали иконите ще се почитат или – не, от това според светителя се определя и отношението към акта на приемане на човешката природа на Божия Син.

За разлика от християнството, ислямът не приема онтологичността на образа и неговото почитане; не само отрича използването на образа, но отхвърля и неговата битийност, а оттук и мястото му в религиозния живот. Следователно, ислямът е не просто иконоборски настроен, той е аниконичен.

Според ислямската религия смисълът на човешкия живот е обвързан с юридическото дефиниране на човешките постъпки като „красиви“ и „грозни“. Това определяне е характерна ислямска черта, родееща се с разбирането днес на правните

понятия „правомерни“ и „неправомерни“. Моралът в исляма има повече пасивен, отколкото активен характер; няма съмнение, че Аллах отхвърля злото, но идеалът за добро е различен в сравнение с християнското разбиране.

В християнството нравствеността е отговор на човешката свобода; в исляма моралът е обвързан със солидарността в уммата и със стриктното изпълняване на обредните задължения.

Ислямската религия придава важно значение на Съдния ден; есхатологичното учение се изгражда чрез картините на две полярни места – на райските градини и на огнения ад. Подходът, с който се борави в кораничния текст, е ужасът от адските мъки и очакването на райските наслади, и това е основна черта на ислямската есхатология. Ако се сравни с християнското разбиране за ада, то в Корана няма дори и намек, че непоносимата мъка за човека всъщност е неговата отдалеченост от Твореца. Относно описанието на рая в Книгата на Аллах, то хедонистичното му измерение е обратно на християнското осмисляне – Божието царство е състояние на човешкия дух, а не е компенсирани на преживените земни изпитания чрез плътските наслади в рая.

Християнството проповядва, че не само участта на човека, но и тази на всичко, което е сътворено, са насочени към крайна цел, която се определя като динамично състояние на човека. Затова и есхатологичното състояние е не само бъдеща реалност, но и настоящ опит, който е достъпен в Исус Христос чрез даровете на Светия Дух. Според св. Йоан Дамаскин истинно обоженият човек не е някой, чиято същност става божествена. Човек се превръща в Бог по причастност на божествената енергия, той става Бог не по природа, а по положеност. Уподобяването с Бога и единението с Него е висшето блаженство; към него е насочен човекът и то изразява пълната му осъщественост.

Относно библейските основания и духовните предпоставки за междурелигиозния диалог в контекста на доктриналното противоборство между християнството и исляма, могат да бъдат изведени следните бележки и автори наблюдения: *първо*, православната мисъл изгражда богословския подход към

междурелигиозния диалог в светлината на триадологията; *второ*, не съществува идеална толерантност; *трето*, толерантността е не просто изразена позиция, а е проявено отношение; *четвърто*, толерантността се основава на структурата на вярата и на съдържанието на веровите истини; и *пето*, всяко от двете психологически изисквания – пълна отдаденост на собствената вяра и пълна откритост към вярата на другия, само по себе си е основателно, но е в противоречие спрямо начина, по който се проявява религиозната отдаденост.

Учението, етиката и култа са специфични в отделните религии. Вярващият човек няма да замени вярата си с друга, защото става въпрос за същността ѝ: аз вярвам точно така, моята вяра е истинна, не е възможно, а и не искам да предам истината заради диалога; следователно, на доктринално ниво компромисите са недопустими. Доктриналните различия ще останат, но от съвместните усилия на християните и мюсюлманите зависи те да не прераснат в разломи.

V. Научни приноси

1. Богословско изследване върху актуален изследователски проблем; анализ на проблема и насоки за разрешаването му чрез научен подход, съчетаващ традиция и приемственост.

2. Първи опит в българското православно богословие за систематично представяне, сравнително изследване и критичен анализ на доктриналните различия между християнството и исляма през Ерес 101-ва на св. Йоан Дамаскин.

3. Съвместяването в съдържателен план на патристичните историко-догматически въпроси на вярата и специфичния църковно-богословски подход, отразени чрез ранните критични позиции и богословски рефлексии за исляма в творчеството на св. Йоан Дамаскин и последващата византийска културно-историческа традиция на Църквата.

4. Богословско аргументиране на дебата като необходима част от дискусията за различията чрез разглеждане на междурелигиозния диалог в контекста на доктриналното противоборство между християнството и исляма.

5. Практическа насоченост на изследването: за обучение на студентите от специалностите „Теология“ и „Религията в Европа“, на студентите магистри, на учителите по Религия с цел обогатяване и задълбочаване на квалификацията им в областта на История на религиите и сравнителното религиознание.

6. Принос към развитието на научната специалност „История на религиите“ в 100-годишната история на Богословския факултет чрез: приемственост в научните изследвания, съчетана със съвременни научни подходи; интердисциплинарност в методологията; насоченост на докторската дисертация към публичността в полза на Църквата и обществото.

VI. Публикации по темата на дисертацията

Студии:

1. Стаматова, К. „По благодат сте спасени чрез вярата“, *Духовна култура*, 1 (2009), ISSN (print): 0324-1173, 15–37.
2. Тонева, К. „Ерес 101 на св. Йоан Дамаскин: доктринални различия между християнството и исляма в съпоставителен план“, *Forum Theologicum Sardicense prius Богословска мисъл*, 2 (2020), ISSN (print): 1310-7909, 53–81.
3. Тонева, К. „Модерният човек – между неверието и тежнението към Бога. За трите пласта у всекиго – езическия, старозаветния и новозаветния“, *Защитата на вярата – предизвикателства и проблеми днес*, ISBN 978-619-188-801-6, София, 2022, 23–43.
4. Тонева, К. „Богословското творчество на професор д-р Борис Маринов (основни проблемни ядра в контекста на История на религиите)“, *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност. Сборник по случай 40 години от кончината му*, ISBN 978-954-07-5400-0, София, 2022, 73–96.
5. Тонева, К. „Борис Маринов и Александър Величков (основни насоки в съвместната им работа през призмата на История на религиите)“, *Професор д-р Борис Маринов: живот и академична дейност. Сборник по случай 40 години от кончината му*, ISBN 978-954-07-5400-0, София, 2022, 97–116.

Статии:

6. Стаматова, К. „Християнство и ислям. Пътят от противопоставяне към „пречистване на историческата памет““, *Духовна култура*, 2 (2004), ISSN: 0324-1173, 10–21.
7. Стаматова, К. „Ислямската представа за праведност“, *Богословски размисли*, ISBN 954-8329-670, София, 2005, 179–191.

8. Стаматова, К. „Ислямската традиция – възникване, същност и развитие“, *Духовна култура*, 8 (2005), ISSN: 0324-1173, 18–24.
9. Стаматова, К. „Кораничният образ на жената в контекста на отношението Аллах–човек“, *Философски алтернативи*, 6 (2005), ISSN: 0324-1173, 30–36.
10. Стаматова, К. „Християнско-ислямският диалог в България като отговор на световните предизвикателства“, *Духовна култура*, 2 (2006), ISSN: 0324-1173, 6–13.
11. Стаматова, К. „Христоцентрични начала на православното богословие“, *Духовна култура*, 2 (2009), ISSN: 0324-1173, 22–30.
12. Стаматова, К. „Верността към Свещеното Предание – израз на духовна свобода и творчество“, *Динамика на световните религии. Роля и бъдеще на ортодоксалността в ЕС*, ISBN1313-9703, София, 2011, 139–145.
13. Тонева, К. „Църквата като литургийна общност: най-съвършен израз на катехизацията“, *Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог*, ISSN (print): 1313-9703, София, 2012, 68–79.
14. Тонева, К. „Идеалът за УММА като мотивиращ фактор в исляма“, *110 години традиция, качество, престиж*, София, ISBN - 978-619-7478-93-8, София, 2022, 70-76.